

UGOŚCIĆ INNEGO W JĘZYKU. PAUL RICOEUR O TŁUMACZENIU

To Host the Other in Language: Paul Ricoeur on Translation

The paper discusses Paul Ricoeur's theory of translating, which is presented in three short texts published as *On Translation*. Centred on metaphor, this discussion focuses on the nature of language and translator's ethical commitment to the other who speaks a different language.

First, the article tries to solve the inherent paradox of such a theory: the impossibility of reconciling two contradictory, yet equally justified views which specify that either perfect translation must exist or every attempt to translate must *a priori* be a failure. Expanding on Ricoeur's argumentation and referring to some ideas of "late" Wittgenstein, the study tries to weaken this antinomy and to replace it with a dialectic in which radical stances are sublated. This dialectic is built on the notion of similarity, which in turn is a base for the notion of the metaphor. The second part, concerning the ethics of translation, poses the question whether the translator is committed in some way to the other whose utterance is being translated. It defines the conditions a good translation should fulfill (the word "good" is used here primarily in its ethical sense) and concentrates on "linguistic hospitality". This metaphor suggests thinking about the translator as someone who respects autonomy and otherness of the other, yet at the same time attempting to communicate with the other to learn more about them. The article concludes with the statement that we can know ourselves only through dialogue with others who differ from ourselves. Thus, good translation should be seen as a "live" metaphor of the original.

Key words: translation, metaphor, ethics, similarity, dissimilarity

Słowa kluczowe: tłumaczenie, metafora, etyka, podobieństwo, odmienność

Problem przekładu doczekał się osobnego opracowania przez Paula Ricoeura dopiero w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych. Może to dziwić,

gdy weźmie się pod uwagę, jak ściśle kwestia ta jest związana z centralną tematyką twórczości francuskiego hermeneuty, obracającą się wokół zagadnień interpretacji tekstu, teorii metafory, narracyjnej struktury ludzkiego rozumienia czy relacji między tożsamością i innością. W zbiorze trzech krótkich artykułów wydanych w przekładzie polskim pióra Tomasza Swobody jako *O tłumaczeniu* (2008) Ricoeur przedstawia tytułowe zagadnienie w sposób zdawkowy, posługując się przy tym raczej sugestywnymi hasłami niż wyczerpująco opracowanymi konceptami, a do klasycznych teorii tłumaczenia odnosi się w wielkim skrócie i wybiórczo. Zadaniem, jakie postawiłem sobie w niniejszym artykule, jest nie tylko zrekonstruowanie poglądów Ricoeura zawartych w wymienionych wyżej tekstach, ale również ujawnienie tych sensów, które nie zostały przez niego wyrażone wprost, a które logika jego rozważań dopuszcza czy wręcz implikuje. W tym celu będę się odwoływał także do innych prac Ricoeura, dodatkowo oświetlających pewne sformułowania z *O tłumaczeniu*.

Punktem wyjścia Ricoeura jest impas, w jakim znalazła się (lub raczej z którego nigdy nie wyszła) spekulatywna teoria przekładu. Chcąc pozostać logicznie spójną i konsekwentną, teoria przekładu nieuchronnie zderza się z paradoksem przypominającym pod pewnymi względami Kantowskie antynomie czystego rozumu. Zmuszona jest bowiem do wyboru między dwoma sprzecznymi stanowiskami, z których oba mają ugruntowanie w racjonalnej argumentacji. Oba wykraczają także poza dane empiryczne, co w interesującym nas przypadku znaczy, że odrywają się od faktycznie istniejącej praktyki. Mianowicie, jeżeli przekład jest możliwy, to fakt ten zdaje się wskazywać na istnienie pewnej wspólnej dla obu języków podstawy – jakiejś uniwersalnej logicznej matrycy pozwalającej na przeniesienie sensu z jednego języka do drugiego bez utraty jego tożsamości. Jednak starania zmierzające do odkrycia takiego „pierwotnego” bądź „doskonałego” języka speliły na niczym i nie udało się dotąd stworzyć przekładu, który byłby doskonałą kopią oryginału. Wypróbowano zatem hipotezę przeciwną: językowego relatywizmu. Zgodnie z założeniami jej radykalnych odmian przekład jest niemożliwy, poszczególne języki tworzą osobne hermetyczne światy, do których nikt z zewnątrz nie ma wstępu. Albo zatem udowodnimy, że możliwy jest przekład ścisły o postaci matematycznego równania, albo jego faktycznie istniejące przypadki będziemy musieli uznać za pozór.

Gdyby tłumacz rzeczywiście stawał przed alternatywą: identyczność lub radykalna różnica, prawdopodobnie nigdy nie odważyłby się rozpo-

cząć pracy. A przecież od zawsze – zauważa przytomnie Ricoeur – uczymy się języków obcych i tłumaczymy je na własne: przed „zawodowymi tłumaczami byli podróżnicy, kupcy, ambasadorowie, szpiedzy, w sumie немало osób dwujęzycznych i poliglotów!” (Ricoeur 2008: 40). Stąd jego główny postulat, aby

opuścić tę teoretyczną alternatywę – przekładalne *versus* nieprzekładalne – i zastąpić ją inną, praktyczną, wywodzącą się z samego tłumaczenia: chodzi o alternatywę: wierność *versus* zdrada, a nawet o uznanie, że praktyka tłumaczenia pozostaje działaniem ryzykownym, zawsze poszukującym dla siebie teorii (2008: 41).

Teoria tłumaczenia, o ile pragnie powiedzieć coś zgodnego z rzeczywistością, musi się wyrzec roszczeń do poznania apodyktycznego i uznać swoją rewidowalność w konfrontacji z praktyką przekładu. Z kolei przekład jako praktyka domaga się od teorii nie tylko określenia jego warunków możliwości i technicznych wskazówek. Konieczna jest również refleksja nad etycznym wymiarem tłumaczenia związanym z pytaniem o powinność tłumacza względem innego, którego pragnie on przyswoić dla własnego języka. Relacja, która ich łączy, ma charakter wzajemnej wymiany i jako taka rodzi pytanie o swoistą dla siebie zasadę sprawiedliwości. Idea owej sprawiedliwej równowagi zawiera się w Ricoeurowskim pojęciu „językowej gościnności”.

Moje rozważania zamknę w dwóch częściach. Pierwsza będzie poświęcona teoretycznemu pytaniu o możliwość przekładu. Podążając śladem Ricoeura, postaram się pokazać, że definiowanie przekładu w terminach mocnej tożsamości lub nieporównywalności jako jej przeciwieństwa prowadzi do aporii. Moim celem będzie osłabienie tych skrajnych stanowisk, tak aby oddać sprawiedliwość silnym racjom formułowanym przez ich zwolenników i jednocześnie uwolnić się od paraliżującej teoretycznej alternatywy, zamieniając ją w praktyczną dialektykę. Rezygnując z pojęcia mocnej tożsamości, jako lepszego kandydata na podstawową kategorię dla teorii przekładu chciałbym zaproponować pojęcie podobieństwa, które rozwinę, odwołując się do Ricoeura teorii symbolu i metafory z jego wczesnych tekstów. Zamysłem części drugiej będzie ukazanie etycznego wymiaru pracy tłumacza, którego horyzontem jest ideał kryjący się pod pojęciem językowej gościnności.

Przekładalność vs. nieprzekładalność

Pytanie o możliwość przekładu może zostać rozstrzygnięte tylko na gruncie szerszej teorii proponującej wykładnię natury samego języka. Często wymienia się dwa opozycyjne idealne typy filozoficznych koncepcji tego, czym jest język, traktujące go bądź jako „uniwersalne medium”, bądź jako „rachunek” (por. Kusch 1989). Szkoła myślenia o języku jako uniwersalnym medium opiera się na założeniu, że nie jesteśmy w stanie zobiektywizować i poznać semantyki języka, którym się posługujemy, a co za tym idzie – nie możemy go również dowolnie zmieniać (np. ulepszać) i manipulować nim jak narzędziem. Język determinuje nasze widzenie świata, a zatem pojęcie prawdy jako odpowiedniości między pojęciem i rzeczą – o ile w ogóle jest sensowne – nie ma żadnego zastosowania. Prowadzi to wprost do językowego relatywizmu, z którym często idzie w parze językowy solipsyzm¹. Koncepcja języka jako rachunku obraca każde z powyższych twierdzeń w jego przeciwieństwo.

Zgodnie ujęciem języka jako uniwersalnego medium, gdy połączyć go z konstatacją wielości języków, przekład w sensie ścisłym jest niemożliwy. Język nie służy tu bowiem do opisu świata, lecz raczej „stwarza” świat czy wręcz sam jest światem. Nie można przyjąć zewnętrznego punktu widzenia względem własnego języka, by porównać go z tym, do czego rzekomo się on odnosi, lub z jakimś innym językiem. Sens wyrażony w obcym języku jest poza zasięgiem naszego wglądu, co oznacza, że tłumacz nigdy nie może poznać oryginału. Do znamienitych przedstawicieli tego poglądu zalicza się często Wilhelma Humboldta i Benjamina Lee Whorfa².

Taka diagnoza daleko odbiega jednak od naszej potocznej wiedzy i doświadczenia, co rodzi naturalny i „naiwny”, by tak się wyrazić, opór. Trudno bowiem zgodzić się z wnioskiem, że „niezrozumienie jest regułą, zatem

¹ Choć Kusch zdaje się traktować pojęcia językowego relatywizmu i solipsyzmu jako koekstensjonalne, trzeba zaznaczyć, że językowy relatywizm nie implikuje językowego solipsyzmu, dopóki dopuszczamy istnienie jakiejś prastuktury leżącej u podstaw wszystkich języków. Relatywizm staje się solipsyzmem dopiero w połączeniu z przekonaniem o nieredukowalnej wielości języków (1989: 4–6).

² Opinię taką głosił na przykład słynny translatolog, filozof i wielki erudyta George Steiner: „Historia językoznawczego relatywizmu prowadzi poprzez dzieło Steinthala (redaktora fragmentarycznych tekstów Humboldta) do antropologii Franza Boasa. Stąd zmierza do etnolingwistyki Sapira i Whorfa. Można podsumować taki rozwój wypadków jako próbę oparcia intuicji Humboldta na solidnych podstawach semantycznych i antropologicznych faktów” (2000: 134).

tłumaczenie okazuje się teoretycznie niemożliwe, a ludzie dwujęzyczni muszą być schizofrenikami” (Ricoeur 2008: 42). Wiemy przecież doskonale, że tłumaczenia istnieją, a odmienne kultury komunikują się między sobą i wymieniają swoimi doświadczeniami i wiedzą. Można by wszakże oponować wobec tego głosu zdrowego rozsądku i nadal utrzymywać, że międzyjęzykowy transfer sensu jest pozorem, za którym faktycznie kryje się symboliczna przemoc: nie można zrozumieć mowy innego, można tylko go zmusić, by mówił naszym własnym językiem i pod jego słowa arbitralnie podstawić własne. Hipoteza ta jednak jest nieweryfikowalna. Poza tym zrównanie kategorii przemocy symbolicznej z komunikacją jako taką czyni tę pierwszą pojęciem pustym, pozbawionym krytycznego ostrza wymierzonego w zamyśle w niejawne stosunki władzy oplatające społeczeństwo. Dodatkowo stanowisko relatywizmu językowego w formie, w jakiej odnajdujemy je zarówno u Humboldta, jak i Whorfa, zawiera błędne koło: wniosek, że ludzie inaczej postrzegają rzeczy, opiera się na przesłance, że inaczej o nich mówią, a przecież związek między językiem i postrzeganiem jest właśnie tym, co należy udowodnić (Steiner 2000: 133, 144).

Podać można tu jeszcze inny argument, który, jak sądzę, byłby najbliższy Ricoeurowi, choć – jak zobaczymy później – wymaga pewnych uzupełnień. Chodzi mianowicie o niemożliwość nadania jakiegokolwiek treści pojęciu tego, co absolutnie inne od tego, co znamy i co dla nas w jakimś sensie swojskie. Byłaby to bowiem próba pomyślenia czegoś, o czym myśleli się, że nie można tego pomyśleć. Możemy sobie wyobrazić światy inaczej urządzone niż nasz, ale nie rozłączne z nim pod każdym względem. Co oznaczałoby wtedy słowo „świat”? Podobnie, jeżeli określamy obcy tekst mianem nieprzetłumaczalnego, to skąd domniemanie, że to w ogóle jest tekst?³

Na zdroworozsądkowe przekonanie o możliwości tłumaczenia, uzbrojone dodatkowo w powyższe argumenty, czeka jednak druga pułapka zastawiona przez logiczną spekulację. Skoro bowiem tłumaczenie jest możliwe i faktycznie się dokonuje, to musi istnieć jakaś uniwersalna struktura sensu obejmująca wszystkie historyczne i przygodne języki i pozwalająca na obiektywne określanie i porównywanie ich znaczeń. Marzenie o języku doskonałym, który byłby naturalnie i od razu uchwytny dla wszystkich ludzi oraz wykluczał nieporozumienie, wydaje się

³ Argument taki przeciwko idei schematów pojęciowych wysuwa Donald Davidson w artykule *O schemacie pojęciowym* (1991: 100–119).

wpisane w mit o wieży Babel. Ożywiało ono poszukiwania języka „pierwotnego” (języka, w którym Adam komunikował się z Bogiem i którym się posłużył, nadając imiona otaczającym go rzeczom), które przeszły następnie w próby skonstruowania języka apriorycznego opartego na logicznej strukturze głębokiej wspólnej wszystkim językom. Podstawową cechą języka apriorycznego miała być matematyczna ścisłość, która zdaniem Francisa Bacona miała wyzwolić wreszcie ludzki umysł od irracjonalnych przekonań będących, jak mniemał, między innymi skutkiem niewłaściwego używania języka (Eco 2001: 223). Konieczne w tym celu byłoby dokonanie spisu wszystkich występujących w świecie tzw. idei prostych oraz ustalenie reguł ich łączenia. Uzyskalibyśmy w ten sposób uniwersalną semantykę i składnię, za pomocą których możliwe byłoby wyrażenie dowolnego sensu, jaki da się pomyśleć, a także przetłumaczenie dowolnego tekstu, jaki kiedykolwiek został napisany. Język taki byłby idealnym odbiciem obiektywnego porządku świata, a że porządek ten, jak sądzono, ma naturę matematyczną, język doskonały wyobrażano sobie jako rachunek.

Choć już Kartezjusz dawał wyraz swemu sceptycyzmowi wobec nadziei na powodzenie tego projektu, prace nad odkryciem języka uniwersalnego trwały do drugiej połowy XX wieku, kiedy to sławę zyskały badania nad gramatyką generatywną. Idea doskonałego języka apriorycznego wydaje się jednak sprzeczna z naturą języka, który znamy i którym rzeczywiście mówimy, co tłumaczyłoby ciąg niepowodzeń w próbach jej realizacji. Nie chodzi tu wyłącznie o niepodobieństwo stworzenia wyczerpującego spisu podstawowych idei i znaczeń, ponieważ „przekleństwem – pisze Ricoeur – nie są niedoskonałości języków naturalnych, lecz ich funkcjonowanie” (2008: 43). Język jest nierozzerwalnie związany z ludzkim działaniem i towarzyszącą mu komunikacją, przez co nieuchronnie staje się wieloznaczny, mętny (w porównaniu z naukowymi standardami) i zmienny, tak jak wymagają tego warunki jego używania. To samo słowo nigdy nie występuje dwukrotnie w tym samym znaczeniu, bo znaczenia nie są idealnymi jednostkami sensu identycznymi z samymi sobą, ale są zrelatywizowane do kontekstów, w jakich się pojawiają, a te nie powtarzają się nigdy. Ponadto język nie służy ludziom wyłącznie do stwierdzania faktów, ale pozostaje w ścisłym związku z ich wyobraźnią, uczuciami, pragnieniami itd. Wyraźnie zainspirowany przemyśleniami Steinera zawartymi w monumentalnym dziele *Po wieży Babel*, Ricoeur wskazuje jeszcze na zdolność języka do wyrażania (często nie wprost i między wierszami) tego, co „możliwe,

nierzeczywiste, utopijne czy nawet tajemne, niewypowiadalne, słowem – (...), co stanowi rewers komunikowalności” (Ricoeur 2008: 54; por. Steiner 2000: 300–328). Język jest niestabilny, ponieważ niestabilny jest sam oglądany przez człowieka świat, dany bez przerwy z innego punktu widzenia i pozwalający się opisać na ciągle nowe sposoby. W konsekwencji każda wypowiedź nosi piętno idiomu.

Ostatnie twierdzenie umieszcza nas z powrotem na początku naszych rozważań: przy hipotezie nieprzekładalności. Nie ulega wątpliwości, że zarówno koncepcja języka jako uniwersalnego medium, jak i języka jako rachunku mogą wylegitymować się mocnym materiałem dowodowym. Sam Ricoeur do pewnego stopnia akceptuje racje obu, bo choć w niemal wszystkich jego dziełach znajdziemy tezę o poprzedzaniu jednostkowego rozumu przez język, to przyznaje on również, że problem tłumaczenia nigdy nie zostałby wyartykułowany, gdyby nie „refleksyjna zdolność języka”, owa „możliwość mówienia o języku, spoglądania nań z dystansu, a tym samym traktowania naszego własnego języka jak jednego pośród innych” (Ricoeur 2008: 40). Celem naszym nie jest ani opowiedzenie się po którejś ze stron, ani odrzucenie obu. Postulatem praktyki przekładu nie jest rezygnacja z wszelkiego teoretycznego namysłu i zaniecie się na intuicję poety, ale zastąpienie niedorzecznej dysjunkcji rozsądną dialektyką.

Jak sądzę, antynomiczność teorii tłumaczenia swoje źródło ma w błędnej decyzji o przyjęciu dwuwartościowej logiki identyczności i różnicy, tożsamości i nieporównywalności, zgodnie z którą przekład w sensie ścisłym oznacza powstanie kopii nieodróżnialnej od oryginału. Kategorią, która bez porównania lepiej się nadaje do konceptualizacji rzeczywistej pracy tłumacza, jest podobieństwo. Podobieństwo, jak utrzymywał późny Wittgenstein, nie daje się wyrazić i „zmierzyć” za pomocą ścisłych formuł, które relację bycia podobnym na poziomie pewnych złożonych bytów zwyczajnie przekładałaby na zbiór identyczności i różnic na poziomie części i poszczególnych własności (por. Wittgenstein 2000: 49–59). Gdy stwierdzamy o jakichś rzeczach, że są podobne, często słyszymy w odpowiedzi pytanie: „pod jakim względem?”, co jest skrótem pytania: „pod jakim względem identyczne?”. Gdy staramy się ową identyczność wydobyć z podobieństwa, za każdym razem natrafiamy tylko na różnice. Nie myśl, lecz patrz! – doradzał w takich sytuacjach Wittgenstein – „Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyś wprawdzie niczego, co byłoby **wszystkim** wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg” (2000: 50).

Choć pojęcie podobieństwa nie pojawia się u Ricoeura w pracy poświęconej tłumaczeniu, to sądzę, że może być ono kluczem do zrozumienia jego koncepcji: „celem dobrego przekładu – pisze Ricoeur – może być co najwyżej domniemana równoznaczność nieoparta na opisywalnej tożsamości sensu – równoznaczność bez identyczności” (2008: 56). Hasło „równoznaczności bez identyczności” wskazuje na istnienie w każdym tekście miejsc nieprzekładalnych na inne języki. W jaki sposób stają się więc one widoczne dla tłumacza? Aby to wyjaśnić, trzeba się wyzbyć założenia, że po stronie oryginału istnieje jakiś gotowy sens, który należy odtworzyć w innym języku, choćby tylko pod znakiem skromnej „równoznaczności bez identyczności”⁴. „W rzeczywistości kulturowe pokrewieństwo ukrywa prawdziwą naturę równoznaczności, która jest raczej wytworem tłumaczenia, a nie jego założeniem” (Ricoeur 2008: 57). Chodzi o to, że porównywalność czegokolwiek nie jest dana wprost, ale raczej konstruowana. Jak?

[Z]adanie tłumacza nie wiedzie go od słowa do zdania, tekstu i dziedzictwa kulturowego, lecz odwrotnie: nasiłkając licznymi lekturami ukazującymi ducha danej kultury, tłumacz schodzi do tekstu, zdania i słowa. Ostatni akt, ostatnia decyzja dotyczy ustalenia słownika; wybór słownika to ostatnia próba, w której na swój sposób krystalizuje się *in fine* coś, co powinno stanowić o niemożliwości tłumaczenia (Ricoeur 2008: 54).

Rozumienie „zstępuje” zatem od tego, co najbardziej ogólne i uniwersalne, ku temu, co partykularne i wymykające się konceptualizacji. Jednak to, co indywidualne, a przez to niewyraźne za pomocą pojęć, jako takie odsłania się dopiero przez wyodrębnienie na tle tego, co zrozumiane. Porównywalność więc w istocie tworzy się przez samo zestawienie dwóch obiektów (np. tekstów), które dopiero na gruncie założonego z góry, a następnie skonstruowanego podobieństwa ujawniają swoje różnice. Te różnice to dla tłumacza miejsca w tekście, które opierają się przekładowi, a nawet rozumieniu. Są one jednak uchwytnie tylko o tyle, o ile tekst jako całość został mimo wszystko zrozumiany. Ten z kolei wymaga odniesienia

⁴ Podobny pogląd wyrażał m.in. Stanley Fish, który podkreślał, że aby zrozumieć komunikat językowy, trzeba funkcjonować w obrębie tego samego wytwarzanego wspólnotowo systemu znaczeń co nadawca komunikatu. System taki nigdy nie jest dany obiektywnie, ale raczej pozostaje milczącym założeniem ludzkiej komunikacji, traktowanym przez jej uczestników jako oczywistość. Znaczenie według Fisha pojawia się zawsze jako zrelatywizowane do konkretnej sytuacji, w jakiej znajdują się rozmówcy i jest wynikiem pragmatycznego uzgodnienia między nimi (por. Fish 2000: 197–211).

do całej hierarchii jeszcze szerszych kontekstów, która sięga najbardziej ogólnych intuicji dotyczących kondycji ludzkiej i natury zamieszkiwanego przez człowieka świata. Można powiedzieć, że w jakiejś mierze wszystko jest różne i podobne zarazem, a szeregowanie rzeczy podług gatunków (pojęć) opiera się – jak głosił Wittgenstein – na mniejszym bądź większym podobieństwie do przypadku uznanego za wzorcowy dla danego gatunku.

Wobec powyższych rozważań nasze pojęcie podobieństwa, inspirowane w dużej mierze myślą Wittgensteina, wymaga uzupełnienia. Otóż pierwotnie nie jest ono domeną „patrzenia”, ale wyobraźni, która wyprzedza i warunkuje percepcję. Warta przywołania w tym miejscu jest Ricoeurowska teoria metafory i symbolu. Zdaniem Ricoeura racją wyrażenia metaforycznego jest właśnie „ujawnienie pokrewieństwa tam, gdzie potoczne widzenie nie dostrzega żadnego związku” (Ricoeur 1989: 131), czyli artykulacja podobieństwa w języku. Metafora należy do dziedziny *poiesis*, rozumianej tu zgodnie ze znaczeniem greckim jako „wytwarzanie”, co rodzi oczywiste skojarzenia z pojęciem „konstruowanej porównywalności”. Tak rozumiana metafora jest zjawiskiem wszechobecnym w ludzkim życiu, bo leżącym u podstaw każdego użycia języka w celu opisu świata, dokonującego się zawsze w pewnej niepowtarzalnej sytuacji i kontekście. Trzeba tu również podkreślić, że metaforyczne znaczenie przysługuje słowu tylko w ramach szerszej wypowiedzi, której najmniejszą jednostką jest zdanie (metafora jest formą orzekania czegoś o czymś), co sprawia, że metaforyczne napięcie między tym, co różne i porównywalne zarazem, „nie pojawia się w rzeczywistości między dwoma terminami wyrażenia, lecz raczej między dwiema niezgodnymi interpretacjami tego wyrażenia” (Ricoeur 1989: 130). Metafory znaczą w kontekście i, co więcej, mogą fundować różne poziomy dyskursu: zdanie, wiersz czy nawet całą kulturę. „Wreszcie pewne metafory są tak radykalne, że zdają się ogarniać cały dyskurs ludzki. Metafor tych (...) niepodobna odróżnić od paradygmatów symbolicznych, które badał Eliade w swym *Traktacie o historii religii*” (Ricoeur 1989: 149). Metafory tworzą więc hierarchię. Jej najniższym stopniem są natomiast symbole, które metaforami już nie są. O ile metafora jest zjawiskiem o naturze wyłącznie dyskursywnej, o tyle zdaniem Ricoeura symbol łączy w sobie wymiar językowy z niejęzykowym, przy czym ten drugi dany jest wyłącznie przez pryzmat pierwszego. „Metafora pojawia się już w skryształizowanym uniwersum logosu, natomiast symbol waha się na linii dzielącej *bios* i *logos*. Stanowi to świadectwo fundamentalnego zakorzenienia Dyskursu w Życiu” (Ricoeur 1989: 141). Ponieważ symbo-

le zakorzeniają się „w trwałych układach życia, uczucia i wszechświata” (niektóre z przykładów Ricoeura to odpowiedniości między wskazującymi wzajemnie na siebie słońcem i oczami, pogrzebem i wysiewaniem zboża, narodzinami i powrotem wiosny, które stanowią bazę dla konstruowania symbolicznej semantyki), wydają się mimo wielkiej różnorodności niemal wiecznie trwałe i uchwytyjące to, co uniwersalne. Swoją moc czerpią bowiem ze „zdolności kosmosu do znaczenia” (Ricoeur 1989: 145). Droga do przełożenia tekstu z języka obcego na własny wiodłaby zatem od tych fundujących nasze rozumienie znaków, jakimi są symbole odsyłające do najbardziej podstawowych ludzkich doświadczeń, poprzez kolejne stopnie podobieństwa i różnic, aż do tłumaczenia poszczególnych słów. Tłumaczenie polegałoby więc nie na czym innym, tylko na metaforycznym przemieszczaniu i konstruowaniu sensów w obrębie własnego języka, tak aby wskazywał on na sens obcy (dotychczas sobie nieznany). Ostatecznie przekład jako całość staje się metaforą oryginału.

Językowa gościnność

Już starożytni zdawali sobie sprawę, że nie istnieje myśl poza językiem⁵. Język, którym mówimy, jest nam tak bliski, że nierzadko uchodzi naszej uwadze fakt, że każda refleksja, każdy namysł dokonuje się za jego pośrednictwem. Grecy posiadali, jak wiadomo, owo słynne słowo *logos*, oznaczające zarazem mowę i rozum. Nie wyrażało ono jednak poglądu, że nigdy nie stykamy się z tym, co posiada naturę niejęzykową, że język zamyka nas w swoim obrębie i oddziela od realnego świata nieprzeniknioną barierą. Jego sens jest raczej taki, że tam, gdzie nie sięga nasz język, nie sięga również nasze rozumienie, a byt tożsamy jest z poznaniem. Pojąć i refleksyjnie uświadomić sobie można tylko to, co da się wyrazić dyskursywnie, i tylko w takim stopniu, w jakim da się to wyrazić. To język kojarzy jedno doświadczenia z drugimi, nadając im sensowną jedność, to w języku świat ujawnia się jako świat – pewien porządek oraz coś różnego od nas samych, coś, co nam podlega i czyni nas odpowiedzialnymi. W tym sensie sam język jest światem, a być człowiekiem to mieszkać w języku.

⁵ Na przykład w *Sofiście* Platona znajdziemy taki fragment: „Nieprawdaż, myśl i zdanie to jedno i to samo. Tylko że wewnętrzna rozmowa duszy samej z sobą, odbywająca się bez głosu – to się u nas nazywa myślą” (263 B) (2002: 68).

Posługując się nadal tą metaforą, tłumacza można by określić mianem pośrednika między własnymi językowymi krajanami a przybyszem z obcych stron. Jego rolą jest zatem, jak mawiał Friedrich Schleiermacher, a za nim Franz Rosenzweig, doprowadzenie czytelnika do autora i jednocześnie autora do czytelnika. Tak określony cel tłumaczenia umieszcza całe przedsięwzięcie w horyzoncie etycznym – dobre tłumaczenie to już coś więcej niż brak błędów czy wysoka estetyczna wartość. Dramat pracy tłumacza polega jednak na tym, że roszczenia dwóch panów, którym się służy, wykluczają się nawzajem, przez co tłumacz natrafia zarówno na opór czytelnika, który pragnie, aby inny dostosował się do jego własnych miar, jak i autora, który żąda, aby zachowano jego tożsamość. Dialektyka przekładalności i nieprzekładalności zmienia się w alternatywę wierności i zdrady. Aby żadna ze stron nie poniosła uszczerbku, do spotkania musiałoby dojść na jakimś neutralnym gruncie (tzn. w języku, w którym żadna ze stron nie byłaby gościem, czyli w języku uniwersalnym), ale ten właśnie nie istnieje.

Jak stwierdza Ricoeur, tłumacz, by uwolnić się od tej obezwładniającej sprzeczności, musi przejść przez pracę żaloby (we freudowskim sensie) po przekładzie doskonałym. „Tylko taka rezygnacja pozwala przeżyć – niby zaakceptowaną wadę – (...) niemożliwość służenia dwóm panom: autorowi i czytelnikowi.” Dzięki niej „dobrze znana problematyka wierności i zdrady, pragnienia i podejrzenia przestaje być paralizująca” (2008: 37). Nie zmienia to jednak faktu, że podjęcie wyzwania przekładu wiąże się z ryzykiem. Nie istnieje instancja, która dawałaby gwarancję powodzenia tego projektu. Co więcej, jak zgodnie twierdzą George Steiner i Antoine Berman (autor eseju *Próba obcego*⁶, poświęconego problemowi przekładu w kulturze niemieckiego romantyzmu) praca tłumacza jest walką; tłumacz musi dokonać „najazdu” na innego i wydrzeć sens z jego mowy siłą. Żadna ze stron nie oferuje tego, co do niej należy, za darmo. Metafora gościnności niespodziewanie przerodziła się więc w metaforę wojny.

Co zatem oznacza wierność innemu w sytuacji, gdy zdrada wydaje się czymś koniecznym? Jedynym wyjściem jest poszukiwanie równowagi między stratami a zyskami. Steiner proponuje podział aktu tłumaczenia na cztery fazy: 1) wstępnego zaufania, że za obcym tekstem kryje się jakiś sens; 2) agresywnego wkroczenia w tekst i wydarcia z niego sensu; 3) asy-

⁶ Tytuł oryginalny – *L'épreuve de l'étranger* – z francuskiego należałoby przełożyć właśnie jako *Próba obcego*. Ja posłużyłem się angielskim tłumaczeniem S. Heyvaerta, *The Experience of the Foreign. Culture and Translation in Romantic Germany* (1992).

milacji pochwyconej na drugim etapie „zdobyczy” i pomnożenia bogactwa własnego języka; 4) przywrócenia równości przez zwrotne wzbogacenie oryginału. Steiner objaśnia tę czwartą fazę, posługując się metaforą lustra, „które nie tylko odbija, lecz również generuje światło” (Steiner 2000: 411). Każdy przekład ukazuje bowiem oryginał z nowego punktu widzenia, wydobywa jego niewidoczne do tej pory aspekty, aktualizuje jego potencjalne sensy. Przekład, który nie prowadzi do rekompensacji, należy uznać za porażkę. Zdaniem Steinera, będzie to zarówno przekład, który umniejsza i spłaszcza oryginał, jak i ten – co może zaskakiwać – który oryginał przewyższa (Steiner 2000: 532).

Podobnie akt przekładu opisuje Berman. Jako prekursora nowoczesnego sposobu myślenia o przekładzie wskazuje on Hölderlina, który, podziwiając tradycyjną fascynację Niemców kulturą antycznej Grecji, w swych tłumaczeniach zapragnął stworzyć syntezę greki z niemieczyną, tak by mówić po grecku w swym rodzimym języku. W przeciwieństwie do wyrażnie etnocentrycznej kultury francuskiego oświecenia, gardzącej tym, co względem niej obce, romantyzm niemiecki postrzegał tłumaczenie jako drogę do wzbogacenia własnego języka i odkrycia głębi jego poetyckich możliwości. O ile jednak myśliciele lokujący się w szeroko pojętym nurcie klasycyzmu, tacy jak Wilhelm Humboldt, wymagali od przekładu zaznaczenia obcości oryginału, lecz nie w stopniu, w którym dzieło staje się niezrozumiałe i egzotyczne, o tyle Hölderlin doskonale zdawał sobie sprawę, że wskazanie granicy między nimi jest niemożliwością (Berman 1992: 154–155), podobnie jak stan zadowalającej równowagi. Ponieważ uświadamiał sobie nierozdzielną – mówiąc współczesnym językiem – znaczącego i znaczonego, ideałem było dla niego tłumaczenie „litera w literę”, oddające wszystkie aspekty obcego dzieła, łącznie z jego leksyką, rytmem, metryką itd. W rezultacie praca tłumacza miała polegać na podjęciu podwójnego ryzyka utraty bądź to języka własnego, któremu grozi osunięcie się w niezrozumiałość, bądź obcości innego, z którą konfrontacja jest stawką całego przedsięwzięcia. Jak zaznacza Berman, literalność oryginału nie jest dana tłumaczowi z góry, ale jest raczej stroną i efektem walki, jaką tłumacz toczy z oryginałem, chcąc wydobyć jego najgłębsze i ukryte pokłady sensu potencjalnie zawarte w jego strukturze znaczącej (Berman 1992: 169). Dlatego także oryginał pozostaje dłużnikiem swoich tłumaczeń. Przykład Hölderlina jest pouczający z jeszcze jednego powodu. Ruch greyczacji języka niemieckiego w jego tłumaczeniach jest dopełniony odsłanianiem dialektowych źródeł („szwabinizacją”) oficjalnej

niemczyzny, przez co zyskuje ona jakby rangę języka naturalnego i pierwotnego. Odkryciem Hölderlina było, że te dwa ruchy wzajemnie siebie zakładają i napędzają, że należy jeden wygrywać przeciw drugiemu, a zarazem w imię drugiego. Zwycięskie przejście przez próbę obcego dokonuje się przez potwierdzenie własnej tożsamości („praktykowanie tego, co własne”; Berman 1992: 169) i na odwrót. Odkrywając innego, odkrywamy, kim sami jesteśmy. Zgodnie z główną tezą książki Bermiana, prawda ta jest fundamentem nowoczesnego myślenia o tłumaczeniu.

Rozważania Ricoeura są bezpośrednio bliskie refleksji Steinera i Bermiana. Już przed nimi budował on swoją filozofię na przekonaniu, że jedyna autentyczna droga do prawdy o sobie samym prowadzi przez interpretację tego, co inne. Najpełniejsze rozwinięcie myśl ta znalazła w sławnej książce o wymownym tytule *O sobie samym jako innym*. Kategoria inności jest jednak znacznie szersza niż tradycyjnie pojmowany problem tłumaczenia. Natrafiamy na nią jeszcze przed pierwszymi trudami związanymi z nauką języków obcych. Inność można odkryć już w sobie samym oraz ojczystym języku, w którym tak trudno czasem wyrazić to, co ma się na myśli, i porozumieć się z samym sobą.

Steinera skłoniło to wręcz do utożsamienia każdego bez wyjątku aktu rozumienia z tłumaczeniem. Rodzimy język nigdy nie jest do końca własny i uczynienie go bliskim zawsze pozostaje zadaniem. Innymi słowy, także we własnym domu jesteśmy w jakimś stopniu gośćmi. Tak radykalne rozszerzenie granic problemu tłumaczenia niesie ryzyko odsunięcia kwestii przekładu między językami na margines. Intuicja podpowiada jednak, że tej kwestii należy się status wyróżniony, nawet jeżeli w swej istocie jest ona zjawiskiem pochodnym wobec oporów wpisanych w mówienie jako takie. „Czy bez próby obcego – pyta Ricoeur – moglibyśmy odczuć obcość własnego języka? Wreszcie, czy bez tejże próby nie groziłoby nam zamknięcie w cierpkim monologu, w samotni wypełnionej tylko książkami?” (2008: 51–52) Czy bez innych – by kontynuować tę serię pytań – mielibyśmy o czym rozmawiać z samymi sobą? Czy to nie inni prowokują nas do namysłu nad nami samymi? Czy to nie wobec nich pragniemy ustalić własną tożsamość? Czy nie zauważamy siebie dopiero w lustrze obcego spojrzenia? Jeżeli prawdą jest, że jesteśmy gośćmi nawet w naszym własnym języku, to fakt ten uświadamiamy sobie dopiero w zetknięciu z językiem innym niż własny. Tylko wtedy bowiem język rodzimy jako całość staje pod znakiem zapytania. W obliczu wyzwania, jakim jest tłumaczenie z obcego języka, każde, nawet najbardziej pospolite słowo staje się prob-

lematyczne, nieoczywiste, ujawnia swoją nieścisłość. Dopiero na gruncie takiego wstrząsu może się zrodzić marzenie o „języku czystym”, opisywanym przez Waltera Benjamina w pięknym eseju *Zadanie tłumacza*. Jest to język, który już nie wskazuje poza siebie, ale ukazuje rzecz samą, jest tożsamy ze światem i pozwala mu się ujawnić takim, jaki jest.

Język taki, jak uważał Benjamin, jest tym, co domniemane i aktualizowane w akcie przekładu. Tłumacz, przeciwstawiając sobie dwa języki, doprowadza do ich rozszczelnienia i ukazania się ich prześwitującego rdzenia czystego sensu. Poza owymi szczelinami język ten jednak nie istnieje, a „praktyka tłumaczenia nie otrzymuje od tej tęsknoty przekształconej w eschatologiczne oczekiwanie żadnego wsparcia” (Ricoeur 2008: 43). Żałoba po tłumaczeniu doskonałym powinna doprowadzić do bardziej trzeźwego zdefiniowania „zadania tłumacza”. Jest nim „językowa gościnność, w której przyjemność zamieszkiwania języka innego znajduje rekompensatę w przyjemności goszczenia u siebie, na swoich włościach, słowa obcego” (Ricoeur 2008: 38). Zgoda na nieusuwalność dystansu między własnym i obcym, choć rodzi rozczarowanie z powodu niezaspokojonego „pragnienia tłumaczenia”, pozostawia miejsce na skromną radość z uzyskanej na drodze dialogicznej wymiany „równoznaczności bez adekwatności”.

Od siebie dodam, że aby oddać sprawiedliwość innemu (tzn. uszanować go w jego odmienności i autonomii), przenosząc go na łono własnego języka, należy uczynić z jego słowa „żywą” – jak lubił się wyrażać Ricoeur – metaforę. Metaforę, która jest wynalazkiem w obrębie własnego języka, a jednocześnie poszerza jego granice, idzie pod prąd bezwładnemu i schematycznemu nurtowi potocznych skojarzeń, przenoszonemu przez metafory martwe, funkcjonujące jak zwykłe słowa. Przemawiająca natomiast do wyobraźni żywa metafora każe wykroczyć poza to, co znane i swojskie. Uwypuklając podobieństwo i różnicę, zarazem jest ona jedynym medium, w którym to, co własne i bliskie, może zetknąć się z tym, co obce. Przekład dobry określiłbym jako taki, który za pomocą metaforycznego przemieszczenia znaczeń wewnątrz rodzimego języka uzyskuje efekt metaforyczny na poziomie całego tłumaczenia w jego stosunku do oryginału czy wręcz w stosunku całego jednego języka do drugiego. Postulowana obopólność relacji między własnym i obcym jest zapewniana przez samą strukturę metafory, która polega przecież na wzajemnym użyczeniu sobie sensów przez zestawione razem elementy. Pojęcie metafory, w której porównywanymi członami są całe języki, może się wydawać nieco abstrakcyjne. Czy

nie musimy go jednak założyć, przystępując do pracy tłumaczenia, skoro metafora to nic innego jak odkrycie podobieństwa w świecie dzięki wynalazczości języka? Metafora w tym najszerszym sensie potencjalnie mogłaby objąć wszystkie możliwe sensy. Stając się jednak takim „globalnym” podobieństwem spajającym wszystko ze wszystkim tak, że nie istniałoby już poza nią nic, z czym mogłaby się porównać, przestałaby być metaforą, czyli językiem odnoszącym do jakiegoś fragmentu świata. Wtedy to raczej sam świat ujawniłby się jako język. W tym sensie trzeba przyznać rację Benjaminowi, że każde tłumaczenie nosi w sobie ślad owego języka czystego, którego wyobrażona doskonałość jest teleologiczną zasadą pracy tłumacza.

Bibliografia

- Benjamin W. 2012. *Zadanie tłumacza*, w: W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc i A. Wolkowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 23–37.
- Berman A. 1992. *The Experience of the Foreign. Culture and Translation in Romantic Germany*, przeł. S. Heyvaert, New York: State University of New York Press.
- Davidson D. 1991. *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 5/1991, s. 100–119.
- Eco U. 2001. *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, przeł. W. Soliński, Warszawa: Volumen.
- Fish S. 2000. *Czy na tych zajęciach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, „Zeszyty Literackie” 3/2000, s. 197–211.
- Kusch M. 1989. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht: Kluwer.
- Platon. 2002. *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Ricoeur P. 1989. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- 2008. *O tłumaczeniu*, w: P. Ricoeur i P. Torop, *O tłumaczeniu*, przeł. T. Swoboda, S. Ulaszek, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Steiner G. 2000. *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubińscy, Kraków: Universitas.
- Wittgenstein L. 2000. *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.